أنماط الاغتراب في الخطاب الصوفي بالأندلس

علي كرزازي

كلية الآداب والعلوم الإنسانية، فاس سايس، المغرب.

kkarzali@gmail.com

الملخص:

إن ملمح الاغتراب خصيصة جوهرية لازمت الصوفي سواء في تجربته الحياتية أو الإبداعية، وقد عملت ضمن هذا البحث على استبانة أنماط الاغتراب في الخطاب الصوفي بالأندلس، إذ قاربت نمط الاغتراب المكاني عبر مساءلة إشكالية الزمن الوجودي عند الصوفي من خلال استدعاء تيمة الطلل، التي تؤشر للحنين إلى الأصل الإلهي، كما وقفت على تجليات هذا الحنين الآبد الذي يخترق جسد الصوفي ويدفعه إلى ركوب مغامرة تجربة الرحلة، وهاهنا وقفت على نوعين من الرحلات: رحلة فعلية وأخرى مجازية حيث يتداخل الواقعي بالروحي لتؤسس الرحلة لاغتراب وجودي وانفصام نفسي يتواشج فيه الأرضي بالسماوي، تواشج لا يخفى- في حالة ابن عربي خاصة- تلازم الرحلة المكانية بالرحلة الروحية، وهذه الأخيرة هي مجلى سعيه الصوفي للاتصال بالمطلق الثابت الخالد الذي يتجاوز الواقع بكل ما يعرفه من صراع وقلق وتوتر.

Abstract

The feature of alienation is an essential characteristic that accompanies the Sufi, whether in his life or creative experience, and I have worked within this research to identify the dimensions of alienation in the Sufi discourse in Andalusia, as I approached the spatial pattern of alienation by questioning the problem of the existential time of the Sufi by invoking the theme of the student,

which indicates nostalgia for The divine origin, as it stood on the manifestations of this eternal longing that penetrates the body of the

mystic and pushes him to ride the adventure of the journey experience, and here I stood on two types of journeys: an actual journey and a metaphorical one where the real intertwines with the spiritual to establish the journey of existential alienation and psychological schizophrenia in which the earthly interweaves with the heavenly, an unseen interwoven - In the case of Ibn Arabi in particular - the spatial journey is associated with the spiritual journey, and the latter is the manifestation of his mystical quest to connect to the immortal, immutable absolute that transcends reality with all that he knows of conflict, anxiety and tension.

تقديم:

إذا كانت الغربة قد ارتبطت – في وعي الشعراء والكتاب العرب– بمفارقة الوطن والأحبة، فإنها ظلت منحصرة في هذا البعد الجغرافي (المكاني) وما يتركه من أعراض نفسية تلم بهذا الشاعر أو الصوفي، الذي وجد نفسه مدفوعا إلى أن ينزح عن وطنه لسبب أو لآخر. ولا شك أن الأوضاع السياسية في الأندلس في القرون الأخيرة للتواجد العربي والإسلامي، اتسمت باشتداد أوار الفتن والاضطرابات العامة[1] واحتدام ذروة الصراع بين المسيحية والإسلام من جهة، وبين الاتجاهات المختلفة في المجتمع الأندلسي– من جهة أخرى– من سنة وشيعة وأشعرية ومعتزلة وفلاسفة ومتصوفة[2]،وقد كان هذا العامل سببا في رحيل "عدد كبير من الشعراء الأندلسيين عن مدنهم والانتقال للعيش في مدن أخرى داخل الأندلس، هربا من الفتن والاضطرابات السياسية واتقاء لمفاجآت الزمان، ومنهم من انتقل إلى مدن شمال إفريقيا، خاصة إلى العاصمة الموحدية بحثا عن عمل أو تقربا للأمراء الموحدين كابن زهر الطبيب وابن رشد الفيلسوف وابن حربون و أبي المنخذ الشلبي"[3].

اهتمت العديد من المظان التاريخية بتفصيل القول في رصد ظاهرة الهجرة هاته، من ذلك مثلا كتاب "الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة "لابن بسام[4]، وكتاب " نفح الطيب" للمقري[5] الذي خصص فيه الجزء الثاني للمهاجرين من الأندلس إلى المشرق. وإجمالا يستشف من هذه المظان أن

العديد من أعلام الأندلس اضطروا تحت اشتداد ضربات المسيحيين وشراسة هجماتهم إلى الرحيل عن الأندلس.

تأسيسا على هذا المعطى سأترسم خطى هذه الكتابات العربية الرائدة التي استطاعت أن تهتدي إلى هذا التلازم الوثيق بين الاغتراب المكاني والاغتراب الروحي، يقول منصف عبد الحق في هذا الصدد "ينبغي علينا أن ننتبه للتلازم الذي يجمع بين الرحلة الجغرافية والرحلة الروحية، فالرحلة الجغرافية لا تمكن الصوفي من رصد تجليات الجمال الإلهي داخل الطبيعة ومشاهدها فقط ؛ ولكنها أيضا – وذلك هو وجهها الآخر- تسمح له باكتشاف خفايا المجتمع الإنساني الواقعي وأسرار المملكة الإنسانية. كما أن الرحلة الروحية كثيرا ما تضعنا إزاء ممالك مثالية تقابل الممالك الواقعية "[6]، ولعل فاطمة طحطح قد انتهت إلى النتيجة نفسها في تحليلها لمجموعة من القصائد، خاصة تلك التي اندرجت في سياق الحنين الديني سواء لدى ابن الخطيب أو ابن خاتمة[7]. من هذا المنطلق إذن سأعتبر التمييز بين الاغتراب المكاني والاغتراب الروحي/ الوجودي تمييزا إجرائيا فقط، لن يقعدني عن تلمس ذلك الخيط الرفيع الذي يصل بينهما، ولقد وجدت في المعراج الصوفي عتبة حوار بين النمطين، ذلك ما سنقف عليه في حينه.

-1- الإغتراب المكاني:

يشكل الوقوف على الأطلال لازمة من لوازم التجربة الشعرية العربية القديمة، وقد شكل أحد المدامك الأساسية في تشكيل رؤية الشاعر العربي للزمن، رؤية عكست وعيه الفاجع إزاء الدهر الذي يتعتع الفرد والجماعة ويبقى دائما عصيا على الترويض والتدجين والمخاتلة، من هنا عبّر الشعر عن هذا الشعور الباطن بالاغتراب، ومنه انبثق وصف الرحلة والقافلة والوقوف على الرسم، ولعل هذا ما حذا بالصوفي الأندلسي إلى اصطناع تقنية الوقوف على الطلل في أشعاره، بذلك فقط نفهم "إلحاحه الشديد على ذكر الأودية والمرابع والأماكن التي كان ورودها في الشعر القديم علامة على اغتراب مكاني أملته ظروف البيئة والمناخ، وليس هذا الاغتراب المكاني النابع من الحنين إلى موطن الأحبة سوى إسقاط لاغتراب آخر ذي طابع عاطفي وجداني "[8].

ضمن هذا البحث سأعمل على مقاربة الطلل في بعض القصائد الصوفية لأقف على أبعاد توظيف هذا المكون البنائي وكيفية استيعابه وتمثله ضمن البناءات الرمزية للقصيد الصوفي، يقول ابن الخطيب:

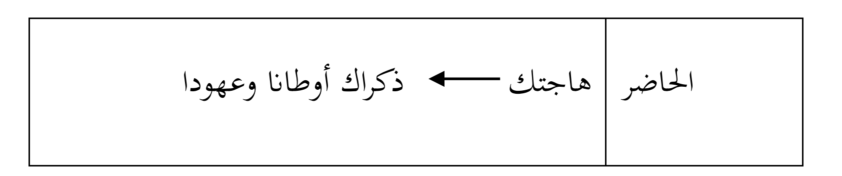
هاجتكَ إذ جئت اللوى فزوْردا   ذكراكَ أوطانا بها وعهودا

عاثت بهن يد الزمان فلم تجـدْ   أعلامهن عن العفاء محيدا

إلا مواقدَ كالحمام جواثمًـا   وترى بأظلاف الظباءِ كديدا

دمنٌ غديت بهن أخلاف الهوى   ولبستُ ريعان الشباب جديدا[9]

الطلل وتحديداته المكانية في هذه الأبيات تتوزع بين أسماء الأماكن "اللوى"،"زوردا"، والتعين المطلق للمكان:"أوطانا"، "دمن" وبين المخلفات: "مواقد"، "أظلاف الظباء". وهذه التحديدات وهي معزولة تشير إلى المكان فقط، لكن رؤية الشاعر استطاعت وبمهارة عالية أن تنسج من حولها حركية أساسها الزمن المرتد من الحاضر إلى الماضي:



الماضي	عاثت يد الزمان بالأوطان والعهود

هكذا تأتي الآلة الجهنمية للزمن على المكان على حد سواء (الأوطان/العهود)، والنتيجة هي عفاء أعلام الأوطان والعهود، وهذا ما يجعلنا نثمّن ما ذهب إليه الباحث حسن البنا عز الدين في قوله: "إن الطلل مكان وزمان: مكان يحتوي على الزمان مكثفا، وزمان متمثلا في تثبيتات مكانية. وأصل الطلل في اللغة المكان الذي يجتمع حوله الأهل للحديث والطعام والشراب، ولكن

بمرور الزمن صار يعني المكان الذي يدل على انفراط عقد هذه الجماعة أو رحيلهم معا بعيدا عن الشاعر، فمرور الزمن يجعل الطلل مكانين نفسيين أو زمانين متقابلين"[10] يُسلم الأول (الماضي) إلى الثاني (الحاضر)، هكذا يرسم الشاعر عبر الذاكرة تفاصيل الرحلة من عهد الشباب والصبابة إلى عهد الشيب والحسرة، ولعل هذا الإحساس المرير بالزمن هو ما يضرم في دواخله أتون الحنين إلى الديار المقدسة والأماكن المشرقية:

تذكرتُ عهدا بمنعرج اللوى ***** لا يستحيل وموثقا مشهودا

الفرق بين العهد الأول والحالي هو أن الأول يصيبه العفاء و الإنمحاء في حين أن الثاني يتعالى عليهما، نقول مع فاطمة طحطح "هكذا اتخذ الشاعر من الأطلال رمزا لحنينه إلى أطلال مطلقة وديار ثابتة، إن ذكرى الشباب ومواطن الصبا ذكرته بذكرى أخرى هي الأماكن النجدية وعهد منعرج اللوى، عهد لا يستحيل...زمان لا تلحقه يد البلى، إنه عهد النبوة، زمن الديمومة والمطلق مقابل زمن العفاء والفناء"[11].

وفي قصيدة أخرى نجد نفس الملمح بأبعاده النفسية:

أهاجتْك ذكرى من خليطٍ ومعهدِ **** سمحت لها بالدمْع في كل مشهدِ

وعادك عيد من تذكر جيـرة **** نأوْا بالذي أسأرته من تجلــدِ

حنانيك من نفس شعاع ومهجة **** إذا لم يحن من بعدهم فكأن قـد

فكم دونَهُم من مهمَهٍ ومفــازة **** وأثباجِ بحرٍ زاخرِ اللُّج مُزبـدِ

كأن لم يكن من قبل يومك عاشقٌ **** ولا واقفٌ بالربع وقفةَ مكمـدِ

****

ولا تسأل الأطلالَ بعد قطينهـا **** فعيّت جواباً بعد طولِ تـرددِ

سوى عبْرة تحدو ثِقال سحَابها **** إذا مَا ونتْ ريحَ الزفيرِ المصعدِ[12].

نلاحظ أن محور الحس المأساوي في هذه المقدمة الطللية هو هذا النزال غير المتكافئ بين الإنسان والزمن، فريْب هذا الأخير يؤدي إلى هدم كل لحظة جميلة: لحظة العشق، لحظة الوصال بالأحبة ليصبح الشاعر وجها لوجه أمام أطلال صماء هي نفس أطلال طرفة و أبي نواس[13] التي لا تحير جوابا، هاهنا ثنائية الحاضر والماضي حاضرة بقوة أيضا، فالحنين الذي يجرف الشاعر إنما يرتدُّ به إلى الماضي، يقول بروست:" إن الجنان الحقيقية هي الجنان التي فقدناها"[14]. فالأطلال التي يقف عليها ابن الخطيب هي أطلال نفسه التي يبكي من خلالها زمانَه الهارب، ذلك البكاء الذي يُجريه حنينا أوّارا إلى الأماكن المقدسة، فلننصت إليه مخاطبا الرسول(ص) أسمى رمز للقداسة والطهرانية:

دعاكَ بأقصى المغربَين غريبٌ **** وأنتَ على بُعد المزارِ قريبُ[15].

ها هنا تتبدى المفارقة جلية بين نمطين من الاغتراب: اغتراب مكاني يعضده اغتراب وجودي، ذلك أن الشاعر مكانيا مقيم بأقصى المغربين تفصله مسافات شاسعة عن قبر الرسول الموجود بالمشرق، مما ينتج عنه هذا الانفصال الوجودي المؤسس لاغتراب الشاعر وغربته، لكن سرعان ما يستحيل هذا الانفصال اتصالا ولو عبر سفر روحي/ رمزي تؤجّجه أشواق هذا المتيّم التي تحرق المسافات محاذية ركب الحجيج ؛ مما يجعل " روحه تنفصم عن جسمه تسافر مع القافلة وتصاحب الركب بينما الجسم يبقى مقيدا إلى المكان، إلى الأرض لا يتحرك"[16].

نترك ابن الخطيب لنقف مع شاعر متصوف آخر على أماكن/ مرابع كانت مبعث شوقه وحنينه إلى الأصول ومجلى اغترابه الذي يعكس انفصام ذاته:

للعيس شوقٌ قادها نحو السّرى **** لما دعا أجفانها داعـي الكـرَى

أرخِ الأزمّة واتبعها إنهــا **** تدري الحمى النجدي مع من درَى

حثّ الركاب فقد بدت سلعٌ لنا **** وأنزل يمين الشّعب من وادي القرى

واشتمَّ ذاك التُربَ إذا ما جئته **** تلفِيه عند الشَّم مسكًا أذفـــرَا

فإذا وصلت إلى العقيق فقل لهم **** قلب المتيم في الخيـام قـد انبـرَى

عانقْ مغانيهم إذا لم تلقَهــم **** واقنعْ فقد يجزَى عن الماءِ الـثَّرى

يا أهلَ رامة كم أرومُ وصالكُم **** وأبيع فيه العمْر لو مـا يشـتـَرَى

وأشدَّ عروةَ قربكم بيد الرضا **** والدهرُ يفصـمُ ما أشـد من العُرَى

أهلاً وسهلاً كل ما ترضُونـهُ **** فلقد رضيتُ وما رأيتم لـي أرَى[17]

الشاعر ينقط مقطوعته بشبكة من أفعال الأمر (أرخ الأزمة، اتبعها، حث الركاب، انزل، اشتم، قل لهم، عانق مغانيهم، اقنع) تترجم حنينه الآبد إلى الأماكن المقدسة بمكة أم القرى، وكأن العودة إلى هذه الأماكن هي عودة إلى الأصل،بما أن أصل الإنسان هو التراب[18]: (واشتم ذاك الترب إذ ما جئته)، لكن ما يحول بين الشاعر وقرب أهل الأماكن المقدسة إنما هو الدهر(والدهر يفصم ما أشد من العرى)، هو الزمان دائما وأبدا يفصل الصوفي عن مبتغاه ويضاعف من إحساسه بالاغتراب واستحالة الاتصال والعودة[19].

إذا كانت العرب قد وقفت على الأديرة ووصفتها في أشعارها، فها هو الشُشتري يصطنع هذا التقليد في قصائده ليرمز إلى معان صوفية وراء رسوم الدير المادية ورهبانه، يقول:

أيَا سعدُ قلْ للقسّ من داخل الديرِ *** أذلك نبراسٌ أم الكأسُ بالخمـــرِ

سرينا له خِلْناه نـارًا توقـدتْ *** على علم حتى بدت غـُرة الفجـرِ

(...)

إلى أن أتيتَ الدير ألفيتَ فوقـه *** زجاجًا ولا أدري الذي فيه لا أدرِي

بحقّ المسيحِ اصدُق لنا ما الذي حوتْ ** فقال لنا خمر الهَوى فاكتموا سرِّي

(...)

مطيتنا للمنزل الرحـب صبرًنا *** على الضرّ إن النفـع في ذلك الضـر

ومن يقتبس نار الكليم فشرطه *** ولا بد ترك الأهل بالطوع والجبـــر

وفي الخلع للنعلين ما قد سمعته *** مقام ولكن نيط بالخـلق والأمـر[20]

يتضح من خلال التضمينات الواردة في هذه القصيدة أن هناك ذاكرة اتخذت من الموروث التراثي خاصة القرآن الكريم، ينبوعا ثرا تمتح منه وأرضية تبني عليها متنها الشعري عموما، ففي البيت الخامس والسادس إشارة إلى قصة موسى عليه السلام، خاصة مسألة خلع النعلين التي فسرها الصوفية على أنها "ترك الجسم والنفس أو ترك الدنيا والآخرة والاتجاه إلى الحق اتجاها ينتهي إلى الفناء ثم البقاء فيه[21]. وعليه فإن سيرورة هذا الاتجاه تنقل الصوفي من العالم السفلي إلى العالم العلوي عبر تجربة عشق إلهي:

وقطع ذوي الألباب عشق مراتب **** من العالم الأدنى ويسلبن كالسحر

وفي العالم العلوي ـ لذتنا التـي– *** ندور عليها الآن والعيش في الدور[22]

خمرة الدير التي شبّهها الشاعر في مستهل القصيدة بالنبراس والنار هي "خمرة الهوى" وخمرة الخلاص، إذ من مزايا النور "أنه يرمز دوما إلى الحياة والخلاص والسعادة"[23]. هكذا يتقدم النور في الثقافات التي نهل منها الششتري صورة من صور الله، بل هو الله في المسيحية[24] كما في الإسلام (الله نور السموات والأرض)[25] ، وإضافة إلى هذه التواردات فالخمرة ترمز كذلك للمعرفة والوجد والسكر الإلهي.

الحاصل إذن أن ما يؤسس اغتراب الشاعر إنما هو الرغبة في فهم معميات التجريد العلوية، تلك التي تؤجج دهشة الحبر العالم وتذكي حيرته:

وأن يد التجريد ترتفع ستـرها *** وتبدو ذوات الحسن من داخل الستر

وتبدو لك الأسرار والملك والغنى *** ويا رب حبر خاض في ذلك البحـر

وكم داهش قد حار في عظم موجه ** ولم يدر ما معناه في المد والجزر[26]

استكمالا لتحليلنا للبنية الرمزية للطلل وإسهامها في تجلية الاغتراب المكاني الروحي لدى المتصوف، نصل إلى الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي الذي أفرد ديوانا كاملا هو "**ترجمان الأشواق**" للغزل المقرون بذكر الطلل، لكن قبل أن نمضي في تحليل بعض هذه المقاطع الطللية لابد من أن نستحضر بعض الفقرات التي نعتبرها موجها من موجهات القراءة، يقول ابن عربي، بعد أن يسرد دوافع نظمه لهذا الديوان التي لخصها في نزوله بمكة عند شيخ عالم إمام، وكانت لهذا الشيخ بنت على درجة عالية من العلم والجمال الخلقي والخلقي[27]، وهي المقصودة بنظم الديوان:

"فقلدناها من نظمنا في هذا الكتاب أحسن القلائد بلسان النسيب الرائق وعبارات الغزل اللائق، ولم أبلغ في ذلك بعض ما تجده النفس، ويثيره الأنس من كريم ودها وقديم عهدها، ولطافة معناها، وطهارة مغناها، إذ هي السؤال المأمول والعذراء البتول، ولكن نظمنا فيها بعض خاطر الاشتياق من تلك الذخائر والأعلاق فأعربت عن نفس تواقة، ونبهت على ما عندنا من العلاقة، اهتماما بالأمر القديم وإيثارا لمجلسها الكريم، فكل اسم أذكره في هذا الجزء فعنها أكني وكل دار أندبها فدارها أعني ولم أزل فيما نظمته في هذا الجزء على الإيماء إلى الواردات الإلهية والتنازلات الروحانية والمناسبات العلوية، جريا على طريقتنا المثلى، فإن الآخرة خير لنا من الأولى، ولعلمها رضي الله عنها بما إليه أشير، ولا ينبئك مثل خبير، والله يعلم قاري الديوان من سبق خاطره إلى ما يليق بالنفوس الأبية والهمم العلية المتعلقة بالأمور السماوية، آمين بعزة من لا رب غيره والله يقول الحق وهو يهدي السبيل"[28]

أما أسباب شرح الديوان فيلخصها ابن عربي في ما يلي:

"وكان سبب شرحي لهذه الأبيات أن الولد بدرا الحبشي والولد إسماعيل بن سودكين سألاني في ذلك وهو أنهما سمعا بعض الفقهاء بمدينة حلب ينكران هذا من الأسرار الإلهية وأن الشيخ يتستر لكونه منسوبا إلى الصلاح والدين، فشرعت في شرح ذلك وقرأ علي بعضه القاضي ابن العديم بحضرة جماعة من الفقهاء، فلما سمعه ذلك المنكر الذي أنكره تاب إلى الله سبحانه وتعالى ورجع

عن الإنكار على الفقراء وما يأتون به في أقاويلهم من الغزل والتشبيب ويقصدون في ذلك الأسرار الإلهية"[29] .

يمكن أن نلخص هذا الاستشهاد في النقط التالية:

1. يتأطر ديوان ابن عربي ضمن الغزل.

2. الشاعر يصرح بأنه اصطنع الكتابة والإيماء لذلك فالمعاني التي يوردها هي على سبيل الرمز.

3. مقصدية الشاعر تتمثل في الإيماء إلى الواردات الإلهية والتنزلات الروحانية والمناسبات العلوية جريا على طريقة المتصوفة المثلى.

4. المتلقية الأولى(بنت العالم)على علم وخبرة ودراية بما يشير إليه الشاعر.

5. دعوة ابن عربي إلى استبعاد الحكم الأخلاقي في تأويل شعره.

6. الشاعر يثبت شرحا لديوانه دفعا لتعريض الفقهاء به.

نستضيء بملاحظة هامة لهنري كوربان في مستهل تحليله لهذا الديوان، يقول:

"لكي نفهمه دون أن نشكك في حسن نيته من خلال نقد لاذع، ينبغي أن نمتلك هنا ما يمكن أن نسميه طريقة إدراك روحاني مختص أكثر بوعي الشعر الغزلي. وبدون هذا المفتاح سيكون من غير المجدي محاولة استغوار سر الرؤيا التي ينطوي عليها هذا الشعر. لا يمكننا سوى أن نتيه إذا ما نحن بحثنا عنها كما فعلنا بخصوص وجه **بياتريس** لدى **دانتي**: هل هو محسوس، واقعي أو مجازي؟ لأن اسما إلهيا لا يمكن أن تكون موضوع تأمل إلا عبر صورة ملموسة محسوسة أو متخيلة تجعلها مرئية ظاهريا أو عقليا"[30].

يقول ابن عربي:

درستْ ربوعهُم وإن هواهُـم **** أبدا جديدٌ بالحشَا ما يدرسُ

هذه طلولهم وهذي الأدمـع **** ولذكرهم أبدا تذوبُ الأنفـسُ

ناديتُ خلف ركابهم من حبّهم **** يا من غِناه الحسُّ !ها أنا مفلسُ

مرغْت خدّي رقةً وصبابـةً **** فبحقّ حقِ هواكُم لا تؤيّسُـوا

من ظلّ في عبراته غرقا وفي **** نار الأسى حرقا ولا يتنفـسُ

يا موقد النار الرّويدا هــذه **** نار الصبابة شأنكم فلتقبسُوا[31]

ها هنا تحكي الربوع عن ماض بعيد اغتاله الزمان، إنه الشباب عصر البداية الذي مضى من غير رجعة، وبمُضيّه فقد الشاعر كثيرا من قوته التي كانت المعين له في الرياضات والمجاهدات، ومن ثم فالأطلال[32] إنما هي الأعمال، وعليه نكون أمام الصورة التالية:

شباب + قوة = مجاهدة وعمل ← أطلال دارسة

شيخوخة + ضعف = هوى مُقيم في الحشا ← هوى جديد متجدد

إذن فإحساس الشاعر بالبعد الأنطولوجي والزمني الذي يفصله عن مواطن البداية وعصر القوة هو ما يؤسس اغترابه الذي يعكسه هذا الحنين الجارف، ناهيك عن الدمع والأسى والذل ونار الشوق.....

لاشك إذن أن حنين الحاتمي إلى الأطلال والديار تلفه دائما وأبدا هذه الغلالة من التكثيف الرمزي التي تمليها بحسبه، طريقة المتصوفة في التعبير كما تمليها أيضا طبيعة تجربتهم الروحية، التي ترمي إلى نشدان الخلاص والتحلل من إسار العالم الدنيوي/ الأدنى وإكراهاته، بذا يصبح الشعر عنده "لغة تعكس بحث الذات عن الحقيقة المطلقة، يتضايف فيها الروحي مع المادي والقدسي مع الفاني (...) عتبة عبور نحو استشراف العالم الآخر المجهول"[33] يقول ابن عربي في أحدى طللياته:

أنجد الشوقُ واتهَمَ العزاءُ **** فأنا ما بين نجــدٍ وتهــامِ

وهما ضدان لن يجتمعـا **** فشَتاتِي ما له الدهر نظَــامِ

ما صنيعي ما احتيالي دلني**** يا عذولي لا ترعني بالمِلامِ

حنّت العيسُ إلى أوطانها **** من وجَى السير حنينَ المستهامِ

ما حياتي بعدَهم إلا الفنا **** فعليها وعلى الصبْر الســلامِ [34]

من الشوق تبتدئ رحلة الصوفي وإلى الفناء تنتهي، وما بين الفناء والشوق ثمة الضياع والاغتراب فالشاعر تنازعه الشوق والعزاء، نجد وتهامة، العالم العلوي والعالم الدنيوي، تلك هي مأساة الصوفي فهو أبدا مشدود إلى الحياة الدنيا "لإعانة الموطن لها"[35]، لكن الشوق للمحبة الإلهية وللوطن الأصلي يجذبه إلى أعلى ليفارق الصبر وعالم الحس.

ويمضي ابن عربي في إظهار مأساوية الوجود الإنساني إزاء الزمان قائلا:

يا طلالاً عندَ الأثيلِ دارسًا **** لاعبتُ فيه خـردا أوانسـًا

بالأمسِ كان مؤنسًا وضاحكًا **** واليومَ أضحى موحشًا وعابسًا[36]

الطلل هنا بحسب منطق القصيدة أثر طبيعي متبق من الطبيعة/الأصل إعتورته ظروف الزمن فأضحى قطبا يستنفر عناصر الإشكالية الوجودية التي يروم الشاعر إبرازها طرفها الأول ماضي"مستمر" والطرف الثاني حاضر"مستمر" :

ماضي "مستمر" ⟵ الطلل ⟶ حاضر "مستمر"

تسفر المقابلة هنا بين حالتي تضاد تعكسان لحظتين وجوديتين:

الماضي =الأنس والضحك # الحاضر= الوحشة والعبوس.

اللحظة الأولى هي لحظة الأنس التي حظي فيها الشاعر بملاعبة الخرد الأوانس والتي يكني بها عن "الحكم الإلهية التي يأنس بأنس الاطلاع عليها قلب العارف"[37] لينعم بتلك الفسح العلوية والفرج

العلوية، أما اللحظة الثانية فهي لحظة الاكتئاب والهم المقيم الناتج عن مفارقة النفحات العلوية والأسرار الربانية.

إلى هنا نلخص مع عاطف جودة النصر إلى أن "الرمز الشعري عود إلى الينبوع الأول للغة في شكلها الأسطوري المفعم بالمجاز وتسمية للأشياء في كينونتها وعلى ما هي عليه، إنه اتصال دائب بالعلو في طابعه الإلهي وطابعه الإنساني في مفارقته ومحايثته على نحو ما أبدع الصوفية في أدبهم من رموز"[38].

2ـ الرحلة بين الاكراه والطهرانية:

تتلبس الرحلة بالعديد من المفاهيم التي تقوم مقامها مثل: السفر والسياحة، وبهذا المعنى تكون حركة مادية في الزمان والمكان، لكنها قد تجاوز هذه الدلالة السابقة لتأخذ معنى "أليغوريا" يرادف الموت أو الشهادة أو حتى السفر بالمعنى الصوفي ـ كما سنرى لاحقا ـ الذي قد يتسامى بروحانية أكثر إشعاعا ليُسمّى "معراجا".

الرحلة إذن سمة ثابتة في سيرة العديد من المتصوفة الأندلسيين، ترسم تفاصيلها النية والقصد أحيانا[39]، لأن تكوين الصوفي كان يفرض ذلك، وقد تتحكم فيها عوامل أخرى لتصبح تهجيرا أو نفيا أو اقتلاعا أو انفصالا: قدرُ الإقامة في غير مكان واحد كانت تمليه المنافسات ودسائس الفقهاء وسخط الحكام لنهتبل الفرصة ولنرافق متصوفينا في تنقلاتهم/ رحلاتهم المادية والرمزية (الروحية).

ولتكن البداية مع الحق بن سبعين أحد زعماء الطائفة الشوذية في الأندلس، لننصت إلى محمد مفتاح وهو يصور شريط تنقلاته عبر الأمصار، بين الأمكنة وعبر المسافات، يقول:

"وقد حتم هذا الهجوم[هجوم الفقهاء] أن يهاجر زعماء الطائفة الشوذية من الأندلس إلى بلاد أخرى، لنشر مذهبهم والعيش في أمان بين تلامذتهم، ولكن هيهات فقد كانت تسبقهم شهرتهم. فابن سبعين قبل أن يفارق الأندلس سنة 640هـ كان قد اشتهر بتآليفه ومنها "بد العارف" و"الرسالة الفقيرية"،وهكذا ما كاد يستقر في سبتة ويجمع تلامذته حوله وينتشر ذكره

ويتزوج امرأة موسرة أقامت له زاوية ويتصل بالسلطة ويجيب عن المسائل العقلية إلا وبدأ الفقهاء يكيدون له متهمين إياه بالتفلسف وستره بالتصوف، فاستجاب ابن خلاص إلى وشايتهم فشد ابن سبعين رحاله إلى بجاية فاجتمع عليه خلق الناس ليستفيدوا منه ويقتدوا به، ثم ما لبث أن استأنف مسيره صوب تونس فاستقر فيها فترة فتصدى له الفقيه السكوني واتهمه بالزندقة "فتنمر له المشيخة من أهل الفتيا وحملة السنة وسخطوا حالته وخشي أن تأسره البينات فلحق بالمشرق،" ومر في طريقه بمصر فتابعوه محرضين إلى أن استقر به المقام في مكة"[40].

غير أن حال ابن سبعين في مكة لم يكن أحسن من حاله في الأندلس أو المغرب أو مصر، إذ إن جماعة الفقهاء تألبت ضده وناصبته العداء مما دفعه إلى التفكير في الهجرة إلى بلاد الهند، ذلك ما يطلعنا عليه شاهد من الفقهاء:

"فان قول الاتحادية (ومنهم ابن سبعين) يجمع كل شرك في العالم، وهم لا يوحدون الله سبحانه وتعالى، وإنما يوحدون القدر المشترك بينه وبين المخلوقات، فهم بربهم يعدلون، ولهذا حدث الثقة أن ابن سبعين كان يريد الذهاب إلى الهند وقال إن أرض الإسلام لا تسعه لأن الهند مشركون يعبدون كل شيء حتى النبات والحيوان"[41].

رحيل في رحيل ذلك هو قدر ابن سبعين الذي تم التضييق عليه ولسنا ندري إن كان انتحر كما تذهب إلى ذلك معظم الروايات أم أن المنية وافته بشكل طبيعي.

أما تلميذ ابن سبعين أبو الحسن الششتري، فالظاهر أن مسار رحلته لم يخضع لهجوم الفقهاء وتعنيفهم كما هو الحال بالنسبة لأستاذه، وإن كان قد صحبه في الكثير من تنقلاته، ثم قام منفردا برحلات خاصة مع جماعة من مريديه، وربما كان هذا التساهل معه يُعزى إلى كونه ـ بحسب المقري ـ أقرب إلى التصوف السني منه إلى تصوف الوحدة الذي يمثله أستاذه[42].

وإذا كان من الصعوبة بمكان تحديد رحلات الششتري ـ كما يذهب إلى ذلك محقق ديوانه علي سامي النشار– فممّا لاشك فيه أنه زار مكناس وفاس[43]، كما زار قابس وعاش في رباطها

مدة من الزمن...ثم ذهب إلى ملقا ومنها إلى طرابلس حيث عاش مدة من الزمن كذلك، وبعدها رحل إلى القاهرة حيث أقام معتكفا بالجامع الأزهر وتردد على كثير من الأديرة بمصر والشام[44].

من نماذج الرحلة الصوفية الأندلسية نجد الرحلة الحجية التي تضارع تجربة الجهاد، ومستند التجربتين معا رؤية واحدة تجعل من الحج جهادا "لمن استطاع إليه سبيلا "خاصة أن مكابدة مشاق الطريق ووعثاء السفر هي معاناة للنفس والجسد، بل إن طبيعة الظرف السياسي الذي مرت به الأندلس، ربما جعلت من الصوفية أبرز من يقوم "بالتحريض على المشاركة فيه"[45]. ومن هنا كان القصد إلى الحج مناسبة للحث على الجهاد، تلك كانت حالة أبي مروان عبد الملك بن إبراهيم بن بشر القيسي اليحاسني من ولاية المرية (المتوفي سنة 667هـ) الذي "كان من مذهبه السياحة في الأرض ليتصل بالشيوخ والسلاطين، وهكذا زار المشرق والمغرب عدة مرات حاجا ومتصلا ببعض سلاطين المغرب، ليحثهم على الجهاد في الأندلس. وحينما كان يرجع إلى سكناه بالأندلس يقيم مجالس الذكر ويحتفل بالعيد احتفالا ذا أبهة يحضره الناس من غرناطة والمغرب، معتمدا على كسبه الذي كان يتحصل له مما يحرثه أتباعه له في أراضيهم"[46]

تختلف دوافع الرحلة باختلاف التجارب الحياتية لدى المتصوفة، وإن كانت هذه الدوافع تعود في مجملها إلى طبيعة المجتمع الأندلسي- غداة انهيار الحضارة العربية الإسلامية في الغرب الإسلامي – ولعل من أبرزها الدوافع السياسية التي جعلت السلطة المركزية تشجع الفقهاء السنيين وتناوئ المتصوفة ذوي الميول الشيعية وذلك لتأمين استمراريتها في الحكم.

وفي ظل هذه المناخات المحافظة ما كانت لتقبل بعض أفكار هؤلاء المتصوفة خاصة ذوي النزوع الفلسفي، من مثل القول بالحلول والاتحاد وهي الأفكار التي تخالف الشريعة في بعض الأحكام[47]، وهي كذلك الأفكار التي قادت المتصوف ابن سبعين إلى شن هجوم مضاد على الفقهاء والأشاعرة والمتصوفة (السنيين) كما قادته إلى الرحيل عن الأندلس.

نترك الرحلة المادية بندوبها وشجونها لنرحل مع متصوفتنا بالخطاب وفي الخطاب، حيث السفر مكون هو ما يجعل من الرحلة (نسغ) الرؤية للوجود والموجودات، وفي هذا الصدد يطالعنا

ابن خاتمة بهذه الأبيات من قصيدة طويلة له خمس بها قصيدة الشيخ شهاب الدين بن أبي عبد الله بن الخيمي، جاء فيها:

ما لي وما لفؤادٍ إن أرضِه عسَا **** وخاطـرٍ كلمـا غرَّبته أنِسَـا

ومدمع كلما كفكفته انبجسـا **** يا صاحبي قد عدمت المسعدين (فسَا

عدني على وصبي، لا مسّك الوصبُ!

يا حاذي العيس رفقا في السرى بهم ** هم بقايا جسـومٍ فوق مثلهـم

وأنتَ أيضا وقاك اللهِ من ألمٍ **** بالله إن جئت كثبَـانا بذي سلمٍ

قف بي عليها وقل لي: هذه الكثبُ!

ولتنزلن بي لديها لا ضللت سرى **** وسر برحلي وذرني أندب الأثَرَا

أعفر الخد بين الترب منكسـرا**** ليقضي الخدُّ في أجراعها وطرَا

من تربها ويؤدي بعض ما يجـبُ

يا صاحِ والقلبُ لا يصحو للائمة **** بالله إن ملتَ من نجـدٍ إلى سـمةٍ

عارضْ صباها لتشفيني بناسمةِ **** وملْ إلى البانِ من شرقيِّ كاظمـةٍ

فلي إلى البان من شرقيها طـربُ

قل أي مغنًى زكت في الطيب تربتُه **** تحذو النفوس للقياهُ محبتـهُ

وتزجر اللحظ عن مرآه رهبته **** أكرم به منزلا تحميه هيـبتـهُ

عني وأنواره، لا السمر والقضبُ

إيه خليلي بودّي فيك، لا نبـذا *** شم ذا البريق وخذ بي حيث ما أخذًا

وحاذه فهو من آمالنا بحذا **** ومل يمينا لمغنى تهـتدي بشـذًا

نسيمه الرطب إن ضلت بك النجبُ

فازت نفوس قبيل العيس قد ظعنتْ**** وشاهدت حسن من تشتاقه ودنتْ

أحبب لقلبي بمثولها لقد أمنت **** ففيه عاهدت قدما حـب من حسنتْ

به الملاحةُ واعتزت به الرتـبُ[48]

هي تغريبة في الزمان والمكان تترجم عاطفة دينية قوية ووجدا فياضا مجللا بالشوق والحنين، إنها إسراء صوفي ينتقل الشاعر عبره من الأندلس إلى المشرق معرجا على محطات مأهولة بالقدسية والرمزية: "ذي السلم"،"نجد" و"كاظمة"...

يقرر الشاعر في مستهل قصيدته أن الوصب والحزن عجما عوده وأنهكاه، فهو مسكون بحب بارئه مشوق إلى الاتصال به:

يا حاضرًا سره عندي، وفي، ومعي**** أغير ذكرك أملي أم سواه أعِي

تالله ما راقَ عيني حسنُ مرتبـعٍ**** ولا طمعتُ لمرأى أو لمستمـعِ

إلا لمعنى إلى علياك ينتسبُ[49]

إن من شأن هذا الحب وذلك الشوق أن يدفعا به إلى الوقوف على الأطلال وهي هنا الكثب (قف بي عليها وقل لي: هذه الكثب)، لكنها ليست قطعا كثب الشاعر الجاهلي، وإنما هي المقامات التي ينزلها العارفون بالله في سيرهم إلى ما يتناهى من علمهم بمعبودهم[50]. ولعل ما يزكي هذا التفسير(التأويل) قوله:" سر برحلي وذرني أندب الأثرا"، "أعفر الخد بين الترب منكسرا"، ترى لمَ هذا الذّل والانكسار؟؟

الراجح أن الشاعر يندب الأطلال ويبكي ما بقي منها من آثار العارفين حيث لم يكن له قدمٌ فيما نزلوا فيه، وبرأي الباحثة فاطمة طحطح فإن تيمة التخلف عن ركب الحجيج تولد لدى الشاعر شعورا بالإبعاد والإقصاء، فيما هي تشكل ثابتا دلاليا ومؤشرا أسلوبيا يتردد بكثرة في شعر ابن خاتمة، وهي (أي تيمة التخلف) لا تختلف عن إشكالية الذنب/الغفران لدى ابن الخطيب[51].

ولا تنتهي رحلة ابن خاتمة عند هذا، من مكان إلى مكان ومن مقام إلى مقام، نداؤه متواصل عبر أعطاف القصيدة يفجر لواعجه المحمومة وأشواقه الحرى الملتهبة التي تعكسها المقاطع الطويلة لأساليب النداء (يا صاحبي، يا حاذي العيس، يا صاح، إيه خليلي) وأفعال الأمر المسترسلة (ساعدني ـ قف بي ـ قل لي ـ سر برحلي ـ ذرني ـ عارض صباها ـ قل أي مغنى ـ شم ذا البريق).

مما سبق نستنتج أن رحلة ابن خاتمة نتجت عن هذا الإحساس بالاغتراب الأصلي، ومن ثم نفهم إلحاحه على العودة إلى الأصل من خلال تعلقه بالتراب، ولا غرو، فإن مثل هذا الإحساس" يخترق وجود الصوفي وحياته كما أن الإحساس بالانفصام هو الذي يفسر ارتباط حركة الرحلة بحركة الحب والعشق الإلهي"[52]،المتجسدة أساسا في هذا المغنى النوراني الذي "تحذو النفوس للقياه محبته"، له الهيبة والرهبة والهداية والحسن[53]، وقد فاز من كان سباقا إلى ارتياده وغشيانه والدنو منه:

فازت نفوس قبيل العيس قد ظعنت **** وشاهدت حسن من تشتاقه ودنت

أحبب لقلبي بمثواها لقد أمــنت **** ففيه عاهدت قدما حب من حسنت

به الملاحة واعتزت به الرتب

مقام القرب من الحبيب هو أقصى ما تأمله نفس الشاعر التي استبدت بها مقارع الاكتئاب وأسجاف الاغتراب لتجعلها تتخلف عن ركب العارفين المتصلين بالمنازل العلية.

نحط الرحال أخيرا عند ابن عربي، رحالة مبرز في العالم الرمزي، بالكشوفات المعرفية صاغ سؤال الوجود، معه بلغت الرحلة أقصى مدارج الروحانية، ما دامت "الولاية هي بدءا ثمرة بحث شخصي ودائما غير مسبوق:" **لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا**"[54]. من هذا المنطلق يقرر ابن عربي في أماكن متفرقة من فتوحاته عدم تكرارية التجليThéophanie، فلا الكائنات ولا الأشياء ولا الأحداث تتكرر مطلقا[55].

من عتبات الرحلة العزلة والخلوة، وهذه الأخيرة ضرورية للسالك حتى يقطع العلائق التي تشغل القلب عن التوجه إلى حضرة القدس، فيختار العزلة ويؤثر الوحدة. وقد وضع الصوفية للخلوة آدابا وشروطا منها "إخلاص النية بقطع مادة الرياء والسمعة واستئذان الشيخ مادام في حجر التربية، وتعود السهر والجوع والذكر وملازمة الوضوء، وألا يعلق همته بالكرامات، وأن يلازم صورة شيخه بين عينيه وأن ينفي الخواطر لأنها تفرق القلب عن الجمعية الحاصلة بالذكر"[56].

أما الشيخ الأكبر فيعرف الخلوة كالتالي:"... فالله الله، لاتدخل خلوتك حتى تعرف أين مقامك وقوتك من سلطان الوهم، وعليك بالرياضة قبل الخلوة والرياضة عبارة عن تهذيب الأخلاق وترك الرعونة وترك الأذى...فإذا اعتزلت عن الخلق فاحذر من قصدهم إليك مع إقبالهم عليك...وتحفظ عن طريق الخيالات الفاسدة أن تشغلك عن الذكر، وتحفظ عن غذاك وجهدك أن يكون دسما ولكن من غير حيوان واحذر من الشبع ومن الجوع المفرط و الزم طريق اعتدال المزاج...وليكن عقدك عند دخولك إلى خلوتك أن الله عز وجل ليس كمثله شيء...ولا تطلب منه في خلوتك ولا تعلق الهمة بغيره، واشتغل بالذكر حتى يدفع عنك عالم الخيال ويتجلى لك عالم المعاني المجردة عن المادة"[57].

هذه الوظيفة التطهيرية التي تضطلع بها الخلوة، هي ما يهيئ الصوفي لهذه الرحلة / السياحة[58]. نعم هي سياحة روحية متسامية بالكشف وفي الكشف، نقول مع علي زيعور "لكل بطل هجرة هي انتقال إلى أسمى وانقطاع عن ماض وعن واقع إلى أمنيات وحياة أفضل، فهجرته تجديد للحياة وبعث لقوى، إنها ترك الشهوات وتفجير الطاقات وترك اللذائذ الدنيوية، وبحث انتهى ببلوغ للحقيقة بمعنى أول وبكشف للذات الداخلية بمعنى آخر"[59]

لاحظ ميشيل شودكوفيش أن ابن عربي عرض لتفاصيل هذه الرحلة الروحية المتمثلة في المعراج الصوفي في ثلاثة من كتبه، يتعلق الأمر بالفصل الثاني والثالث من الفتوحات المكية، وكتاب رسالة الأنوار،إضافة إلى كتاب الاسرا إلى مقام الأسرى (أو كتاب المعراج)، ومن جانبنا سنقتصر على الكتاب الأخير في التعرف على مدارج هذا "السفر المساري «Initiatique» الذي مهما كانت استثناءاته، فإن له مراحل ومخاطر ذات طبيعة وتوزيع خاضعين لنموذج،وفي غياب هذا النموذج لن يكون لمفهوم "الزعيم الروحي" أي معنى.

إن هذا المنحى المثالي غذى كثيرا من الاتجاهات التي تشكل جزءا من قمم الأدب الصوفي [...] في الإسلام يمثل معراج النبي مرجعا أكبر، إنه يتقدم غالبا كوصف رمزي لحركة الترقي. إن تيمة الترقي هذه، المعتبرة كصورة للمطاف الذي يقود إلى الولاية هي ما سنعثر عليه لدى ابن عربي"[60] .

لا شك أن المعيار الذي يشكل خلفية للمعارج الصوفية هو المعراج النبوي، الشيء الذي يفسر استعارة الصوفية لألفاظه ومفرداته، إضافة إلى حبول رؤاهم المنامية بمعارج حملتهم إلى السموات السبع، ومن هؤلاء ابن عربي الذي يقول في مقدمة معراجه/رحلته:

"أما بعد، فإني قصدت معاشر الصوفية، أهل المعارج العقلية والمقامات الروحانية والأسرار الإلهية والمراتب العلية القدسية، في هذا الكتاب، المنمق الأبواب، المترجم بكتاب، الإسرا إلى الأسرى، اختصار ترتيب الرحلة من العالم الكوني إلى الموقف الأزلي.

وبينت فيه كيف ينكشف الباب بتجريد الأثواب لأولي البصائر والألباب، وإظهار الأمر العجاب، بالإسراء إلى رفع الحجاب، وأسماء بعض المقامات إلى مقام، "ما لا يقال" ولا يمكن ظهوره بالعلم ولا بالمال.

وهذا معراج أرواح الوارثين سنن النبيين والمرسلين،[وهو] معراج أرواح، لا أشباح، وإسراء أسرار، لا أسوار، ورؤية جنان، لا عيان، وسلوك معرفة ذوق وتحقيق، لا سلوك مسافة وطريق، إلى سماوات معنى لا مغنى"[61] .

ما نفيده من كلام ابن عربي هو أن معراجه روحي معنوي ذو مقصد روحاني مقدس، اختص أساسا بأسرار إلهية ومعان عرفانية، وهو أخيرا مختصر رحلة من العالم الكوني إلى العالم المختص بروحانية الملائكة، وما يؤسس اختلافه عن المعراج النبوي هو مفارقته للحس[62].

هكذا يروي ابن عربي تفاصيل مغامرته الروحية/ رحلته المنامية إلى السماوات السبع فما فوقها على لسان السالك الذي هو عينه، إذ في القسم الأول المتضمن لستة أبواب يقدم لنا شخصية رسول التوفيق الذي يحضر السالك بدنيا وعمليا وعقائديا لخوض تجربة المعراج، كمما يضطلع بمرافقته في السموات السبع، أما في القسم الثاني فيروي قصته في السماوات السبع حيث كان يلتقي في كل سماء سر روحانية أحد الأنبياء، وحاصل هذه اللقاءات استزادة السالك في العلم وتنعمه بالتعيين الولائي والسيادة وإضافة السيادة للولاية (سيد الأولياء) إضافة إلى تعرفه على الغاية من المعراج الصوفي وكذا على مقام مُحَمَّد ﷺ وفضله على سائر الأنبياء.

بعد السبع الطباق يصل السالك إلى سدرة المنتهى فيترقى إلى الملإ الأعلى بعد أن يفد على حضرة الكرسي حيث قطب الشريعة، الذي سيزود السالك بوصية جامعة لكل الوصايا التي عكستها قصص الأنبياء في حياتهم. بعد كل هذا المطاف يستكمل السالك تعليمه وترقيه من خلال ولوجه الحضرات الخمس: قاب قوسين ـ أو أدنى ـ اللوح الأعلى ـ الرياح وصلصلة الجرس ـ وأوحى.

وبالوصول إلى هذه الحضرة الأخيرة يتم تعريف السالك بنفسه أي بالإنسان ومكانته في الكون[مناجاة التشريف] وبنعم الله عز وجل على الإنسان السالك[مناجاة المنة] وبأسرار مبادئ السور، وبعلو مقام مُحَمَّد(ص) على كل مقام [مناجاة الدرة البيضاء].

أما القسم الأخير فيفرده ابن عربي لامتحان السالك، بحيث إن المنزلة التي وصل إليها من العلم والكشف فرضت وضعه تحت محك السؤال والمسألة ليختبر في الإشارات النبوية[63].

قد نتساءل أخيرا عما جناه ابن عربي من رحلته هاته في الأكوان العلية لنجد الجواب لديه في مكان آخر من فتوحاته المكية حيث يثبت أنه انتهى به الأمر إلى سدرة المنتهى وكانت له

البشرى بأنه" مُحَمَّدي المقام من ورثة جمعية مُحَمَّد (ص).فإنه ﷺ آخر مرسل وآخر من إليه تنزل، أتاه الله جوامع الكلم، وخصه بست لم يخص بها رسول أمة من الأمم، فعم برسالته لعموم ست جهاته، فمن أي جهة جئت لم تجد إلا نور مُحَمَّد ينفهق عليك، فما أخذ أحد إلا منه، ولا أخبر رسول إلا عنه، فعندما حصل لي ذلك:قلت: حسبي حسبي...قد ملأ أركاني فما وسعني مكاني وأزال عني به إمكاني، فحصلت في هذا الإسراء معاني الأسماء كلها، فرأيتها ترجع إلى مسمى واحد وعين واحدة، فكان ذلك المسمى مشهودي وتلك العين وجودي، فما كانت رحلتي إلا في، ودلالتي إلا علي"[64].

هكذا إذن حملنا معه الشيخ الأكبر على أجنحة الصحبة والخيال في سفر إسراري يكتب تاريخ الذات، فيما هو يرتاد جغرافية الروح ليضع اليد على تلاوين اغتراب روحي جعل الصوفي/الوالي ينفصل عن تاريخه الفعلي ليتحد بالمطلق الإلهي حيث تنمحي تناقضات الواقع وإكراهاته، بذا نفهم كون"الولاية هي حرفيا القرب، لكن هذا القرب مزدوج: القرب من الله بحيث لا يكون الوالي وليا بالكامل إلا إذا كان قريبا أيضا من الخلق.ابن عربي يماهي الإنسان الكامل بالشجرة التي"**أصلها ثابت وفرعها في السماء**"(القرآن الكريم 14:24).إن الولي بما هو علوي ودنيوي في الآن نفسه، يصل الأعلى بالأسفل، الحق بالخلق تماما كالحقيقة المحمدية التي هو وارثها. إنه برزخ بين بحرين. وإذا كان ضامنا للنظام الكوني وراعيا له وبالتالي أداة للرعاية الإلهية فإن وظيفته كيفما كانت رتبته في السلم المساري هي بدءا أداة الرحمة التي "**وسعت كل شيء**" (القرآن الكريم: 7: 156)"[65].

خاتمة:

ملاك الأمر، إن رحلات الصوفيين الروحية وبخاصة رحلة ابن عربي، جاءت لتتجاوز الانحراف الذي يمثله الواقع بصراعاته، سلطاته وتناقضاته، ومن ثمة فلا محيد لنا من اعتبار هذه الرحلات عتبة أساسية، تنقلنا من الاغتراب في بعده المكاني/الجغرافي إلى الاغتراب في بعده الوجودي المعرفي الذي مهر التجربة والكتابة الصوفيتين بأبعاد جمالية مخصوصة. أما مقاربة تجليات الطلل وأبعاده البنائية والرمزية في الشعر الصوفي الاندلسي فقد أسعفتنا في الوقوف على إشكالية

الزمن الوجودي عند الصوفي من جهة، كما كشفت لنا عن أبعاد الاغتراب المكاني والوجودي الذي وسم تجربته في الحياة والوجود، فكان إبداعه الفني فرصة اهتبلها للتحلل من سطوة هذا الاغتراب في ظل مسعاه للتوحد بالذات الالهية والتنعم بلذة القرب.

لقد نجح الصوفي في توظيف الطلل في بناء قصيدته فخلع عليه معاني ثرّة تتساوق مع نسغ تجربته، فلم يعد الطلل –كما في القصيدة القديمة- تقليدا فنيا جامدا، بل أضحى بؤرة دلالية تمنح القصيدة جمالية آسرة فيما هي ترفد رؤية الصوفي للذات وللعالم بطاقة فنية استثنائية.

- الهوامش

[1] – عبد الله عنان، عصر المرابطين والموحدين بالأندلس، ط.1، مطبعة التأليف والترجمة والنشر، مصر 1964 ص 306.

[2] – حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام، الجزء الرابع ص 225-227 و 537-550 نقلا عن نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل

: دراسة في تأويل القران عند محي الدين بن عربي ط: 5 / 2003المركز الثقافي العربي –البيضاء ص 33

[3]- د.فاطمة طحطح، الغربة والحنين في الشعر الأندلسي، ط:1، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء 1993 ص. 233.

[4] – ابن بسام، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، القسم الأول،تحقيق: إحسان عباس، الدار العربية للكتاب، ليبيا/تونس 1975.

[5] – المقري، نفح الطيب، تحقيق إحسان عباس، دار صادر بيروت 1968، الجزء الأول ص 523و161و182والجزء الرابع ص307.

[6] – منصف عبد الحق، الكتابة والتجربة الصوفية :ابن عربي نموذجا، ط 1 – منشورات عكاظ الرباط 1988 م.، ص365

[7]- فاطمة طحطح، الغربة والحنين في الشعر الأندلسي، مطبعة دار النجاح، ط1- البيضاء ص:311-322

[8] – د.عاطف جودة نصر، الرمز الشعري عند الصوفية، دار الأندلس – دار الكندي، بيروت- ط1 /1978 ص 178-179

[9] – ديوان ابن الخطيب، تحقيق محمّد مفتاح، ط1، دار الثقافة، الدار البيضاء 1989 ص239

[10]- د.حسن ألبنا عز الدين، الكلمات والأشياء التحليل البنيوي للقصيدة الأطلال في الشعر الجاهلي، دراسة نقدية، دار المناهل لبنان، ط1 - 1989 ص105.

[11]- فاطمة طحطح، م.س.ص323.

[12] – ديوان ابن الخطيب،م.س.ص 174.

[13]- نلاحظ أن المتصوفة أعادوا إنتاج المقدمة الطللية كما تبلورت لدى الشعراء القدماء لكن ضمن رؤية وسياق خاصين

14 -Georges Bonville , les fleurs du mal, analyse critique, Hatier – paris 1987 p:23.

[15] – ديوان ابن الخطيب، مرجع سابق ص:27.

[16]- فاطمة طحطح، الغربة والحنبن،مرجع سابق،ص325 للتوسع أكثر انظر ص:317-342 من نفس المرجع.

[17] – ديوان أبي الحسن الششتري: شاعر الصوفية الكبير في الأندلس والمغرب،حققه وعلق عليه د.علي سامي النشار،ط:1 السنة 1960 . مطبعة دار النشر الثقافة مصر ص50.49

[18]– كثيرة هي الآيات القرآنية التي نصت على أصل المادة التي خلق منها الإنسان: (الطارق:6.5) (العلق:2) (الإنسان:2) (السجدة:7)،(الحجر:26)

[19]– منصف عبد الحق، المرجع السابق، ص:361

[20]- ديوان الششتري،مرجع سابق،ص:42-43

[21]– ديوان الششتري،م.س.ص44.42

[22]– المرجع نفسه.نفس الصفحة.

[23]– نفسه، نفس الصفحة.

24 - Jean Chevalier et Alain Gheerbrant, Dictionnaire des symboles, Ed, Robert Laffont./Jupiter paris1982. matière:lumière

[25] – سورة النور آية 35

[26] ديوان الششتري، م.س.نفس الصفحات.

[27]– يمكن العودة إلى مقدمة "ترجمان الأشواق" للوقوف بتفصيل على الأوصاف التي يخلعها ابن العربي على الإمام العالم وابنته نظام.

[28] – ابن عربي، ترجمان الأشواق، م.س.ص9.

[29]– المرجع السابق.ص 9 و10.

:30 -Henri Corbin, L'imagination créatrice dans le soufisme d'ibn Arabi, op.cit.p

[31]- ابن عربي ترجمان الأشواق، مرجع سابق ص 35-36

[32]– لا نتفق مع منصف عبد الحق في اعتبار الأطلال والربوع مشاهد طبيعية بصورة تعميمية، لأنها في الغالب ليست كذلك، وإنما هي مسائل رمزية، ولعل ذلك ما يفصح عنه ابن عربي حين يقول. فاصرف الخاطر عن ظاهرها واطلب الباطن حتى تعلما (الديوان ص11)

[33] – د عبد الرحمان بناني، تلقي الشعر:قراءة في محطات التراث النقدي والبلاغي العربي، منشورات جامعة سيدي محمد بن عبد الله، مطبعة الأفق – 2006، فاس ص 22.

[34] – ابن عربي، الديوان، مرجع سابق، ص 28-29

[35] – هامش 1 من الصفحة 28 من الديوان. مرجع سابق

[36] – ابن عربي الديوان مرجع سابق ص 75.

[37]-ابن عربي، الديوان، مرجع سابق،ص75.

[38]. عاطف جودة نصر، الرمز الشعري عند الصوفية،دار الأندلس -دار الكندي، الطبعة الأولى 1978 بيروت ص120.

[39].كانت الرحلة أو السفر عند العرب مرادفين لطلب العلم خاصة في القرون الأولى للهجرة.

[40]– د.محمد مفتاح، الخطاب الصوفي مقاربة وظيفية، الطبعة1977/1مكتبة الرشاد المغرب، ص279- 280،للتوسع أكثر يمكن العودة إلى المصادر التالية: المقصد للبادسي ص62. عنوان الدارية للغبريني ص140.139- ابن خلدون، تاريخ العبر، دوسلان ج2ص416.والتفتازاني في كتابه، ابن سبعين وفلسفته الصوفية، دار الكتاب اللبناني، الطبعة1973/1بيروت.

41. ابن تيمية، مجموعة الوسائل والمسائل، ج1ص182نقلا عن التفتازاني،ابن سبعين، مرجع سابق ص59.58.

42. المقري نفح الطيب، الجزء 2، تحقيق إحسان عباس، بيروت دار صادر 1968ص:334ص141.

43. الغبريني، عنوان الدراية، تحقيق عادل نويهض، بيروت، 1979 ص:139-140

44. الغبريني،المرجع السابق،نفس الصفحة

45. مُحَّد مفتاح،الخطاب الصوفي مرجع سابق ص190

46- المرجع السابق ص 192 وانظر كذلك مُحَّد قشتالي، تحفة المغترب ببلاد المغرب لمن له من الإخوان في كرامات الشيخ أبي مروان- نشر لاجرنجا. 1974، الجزء الأول ص 53

47- مُحَّد مفتاح، المرجع السابق، ص 238

48 – ديوان ابن خاتمة الأنصاري، حققه وقدم له د. مُحَّد رضوان الداية (1392-1972) ص 9-31

49. المرجع نفسه، نفس الصفحات.

50. ابن عربي، ترجمان الأشواق، مرجع سابق ص71.

51. فاطمة طحطح،الغربة والحنين في الشعر الأندلسي،مرجع سابقص312و333.328.

52. منصف عبد الحق، الكتابة والتجربة الصوفية،مرجع سابق.ص365.

53. هي صفات متعلقة بالذات الإلهية.

dans la 54 -bMichel Chodkiewich ,le Seau des Saints, Prophétie et Sainteté doctrine d'Ibn Arabí, Ed= Gallimard, France p:181

55 - Michel chodkiewich, op. cit p: 181

56– يعرف التهانوي السفر عند الصوفية ب"توجه القلب إلى الحق"، كشاف اصطلاحا الصوفية، الجزء الثالث ص 161

57– ابن عربي رسالة الأنوار فيما يفتح لصاحب الخلوة من الأسرار، مخطوط بدار الكتب تحت رقم (9) مجاميع ورقة 207-208، نقلا عن عاطف جودة نصر قي الرمز الشعري م.س ص 185

58– عن سياحة ابن العربي في المكان انظر د. سعاد الحكبم في تقديمه لكتاب ابن العربي، الإسرا إلى مقام الأسرى، دار ندرة للطباعة والنشر، ط1/1988 ص 13-14

59. علي زيعور، الأنا الأعلى في الذات العربية: البطل في التصوف والأنتربولوجيا والفنون والأحلام،مجلة الباحث،عدد8 السنة2-1979ص:81-82

60 - Michel chodkiewich, op.cit.p181-182..

61. ابن عربي، الأسر إلى مقام الأسرى، تحقيق وشرح ذ. سعاد حكيم، مرجع سابق ص530

62. يقول تعالى في سورة الإسراء:" سبحان الذي أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذي باركنا دولة لنريه من آياتنا، إنه هو السميع العليم" سورة الإسراء آية 3.في إسرائه ركب رسول (ص) البراق وهو دابة تعادل سرعتها سرعة الضوء، واشتقاق اسمه يشير إلى البرق، انظر سعاد الحكيم تقديم كتاب الإسراء، مرجع سابق ص:21.

63. اعتمدت في تركيب هذا المختصر لتفاصيل رحلة ابن عربي على التحليل الذي أوردته د.سعاد الحكيم في تقديمها لكتاب ابن عربي، الإسراء إلى مقام الأسرى، مرجع سابق. ص41.35.للتوسع أكثر يمكن العودة للكتاب نفسه.

64 – ابن عربي، الفتوحات المكية، الجزء الثالث، مرجع سابق.ص350.

.65 - Michel chodkiewich, op. cit.p: 120-121